

## HEIDEGGER LEITOR DE ARISTÓTELES: A QUESTÃO DO SER

[HEIDEGGER READER OF ARISTOTLE: THE QUESTION FOR BEING]

*Francisco de Moraes \**

**RESUMO:** O presente artigo pretende esclarecer a especificidade de uma leitura filosófica mediante a abordagem da leitura de Aristóteles realizada pelo filósofo alemão Martin Heidegger. A tarefa de recolocação da questão do ser em bases existenciais propiciou não apenas uma espécie de virada da filosofia na direção de suas fontes originais, como também revelou-se capaz de conferir uma primazia à dimensão da linguagem. Neste artigo, busco evidenciar que, para além de uma restauração de Aristóteles, o efeito da apropriação heideggeriana de Aristóteles foi muito mais o de uma liberação do plano de fundo da própria filosofia e assim de sua necessidade e direito de ser.

**PALAVRAS-CHAVE:** ser; linguagem; Aristóteles; Heidegger

**ABSTRACT:** This paper aims to clarify the specificity of a philosophical reading through the approach of the reading of Aristotle made by the German philosopher Martin Heidegger. The task of reposition the question of being in existential grounds promoted not only a kind of turning point of philosophy towards its original sources, but was also able to give primacy to the dimension of language. In this article, I seek to show that, in amount to a restoration of Aristotle, the effect of Heideggerian appropriation was much more the liberation from the background of philosophy it self and thus of its necessity and legitimacy.

**KEYWORDS:** being; language; Aristotle; Heidegger

**T**emos de começar nossa fala reconhecendo que aqui tentaremos algo bem introdutório e preliminar: queremos tornar sensível o problema de uma leitura filosófica, em especial quando se trata da leitura de um filósofo antigo. Referimo-nos a uma leitura filosófica porque consideramos perfeitamente possível uma leitura não filosófica, o que nos obriga a estabelecer em que consistiria essa diferença. Digamos que uma leitura filosófica se distingue de uma não filosófica à medida que consegue respeitar a natureza própria do que no texto está em questão, sendo o texto um texto de filosofia. Podemos, ao contrário, tomar este último como fonte histórica e considerá-lo como um acesso à visão de mundo de um determinado povo em certo momento de seu passado. Muitas coisas podem ser obtidas dessa maneira, mas nada disso será minimamente relevante para uma leitura filosófica. Uma leitura filosófica

\* *Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.*

apresentará, assim, a pretensão de compreender o texto a partir de seu próprio elemento, ou seja, a partir de sua própria ambiência. No entanto, como isso seria possível caso já não houvesse um horizonte comum que unisse texto e leitor? De todo modo, não se trata aqui de simplesmente entender o que disse um filósofo, mas de entender-se com ele.

No caso específico de que nos ocuparemos há ainda um agravante: trata-se da leitura empreendida por um filósofo contemporâneo de um filósofo antigo. Nesse sentido, muitas coisas parecem se interpor e dificultar a possibilidade de um entendimento minimamente satisfatório. Em primeiro lugar a língua, em segundo lugar a distância temporal e histórica, ou seja, a diferença entre o mundo em que vivia Aristóteles e o mundo em que viveu o filósofo alemão Heidegger, e além desses fatores, como se não fossem o bastante, a grande tradição interpretativa, que remonta já aos peripatéticos antigos, passando pelos intérpretes medievais (incluindo os árabes) e modernos. Um mundo que produziu não apenas interpretações e explicações diversas, muitas vezes conflitantes, mas também um conjunto de traduções e estabelecimentos de texto que parecem sempre de novo tornar problemático um entendimento definitivo da obra como um todo.

Como o filósofo em questão, o filósofo alemão Martin Heidegger, lidou com todas essas dificuldades? Em primeiro lugar, devemos admitir que Heidegger está longe de ter sido um leitor convencional de Aristóteles. Para Heidegger, de fato, os textos de Aristóteles não representaram apenas a possibilidade de acesso à sua filosofia, mas antes a possibilidade de uma refundação e/ou renovação radical da própria filosofia. Heidegger não buscava nesses textos encontrar a verdade da filosofia aristotélica, mas antes a origem da filosofia enquanto envio histórico, a qual, em todo caso, havia sido soterrada. Alguma coisa, a filosofia, havia tomado corpo ali e adquirido uma configuração que se tornara desde então determinante, mas esta teria soçobrado inteiramente, restando desse edifício apenas escombros. Na leitura dos textos aristotélicos, Heidegger procurava assim a si mesmo e a sua própria tarefa filosófica<sup>1</sup>. Não admira que o Aristóteles de Heidegger tenha soado de maneira tão estranha e provocativa para aqueles estudantes que começaram a acompanhar suas famosas preleções em Freiburg, ainda como professor precário e assistente de Edmund Husserl, e depois em Marburgo, quando para lá foi convidado por Paul Nartorp, em 1923, a quem apresentou um relatório dos estudos sobre Aristóteles. Gadamer, que foi aluno de Heidegger nessa época, dá-nos um testemunho muito eloquente sobre a importância desse texto.

Essa introdução aos estudos sobre Aristóteles que Heidegger tinha redigido outrora também não se mostrava ainda de maneira alguma para o próprio Heidegger como um solo firme, a partir do qual ele podia responder às suas próprias questões mais autênticas. O que era importante para ele nesse momento era apenas liberar a experiência grega em seu sentido originário e torná-la visível por assim dizer como uma espécie de desafio por meio de sua alteridade. Esse desafio dirigia-se contra a consciência cristã de nosso próprio passado, tanto quanto contra a Modernidade e a consciência histórica, isto é, contra a concepção marcada pela consciência reflexiva de nosso passado nas formas conceituais diferenciadas de nosso próprio ter sido.

Portanto, o que Heidegger empreendeu foi uma construção de Aristóteles como um reflexo de suas próprias questões; e isso a fim de se assenhorar de suas próprias questões. (GADAMER, 2007, p.32)

A ambição de Heidegger – leitor de Aristóteles, segundo o testemunho de Gadamer, seria assim nada mais nada menos do que “liberar a experiência grega em seu

sentido originário”, a fim de “torná-la visível como um desafio por meio de sua alteridade”. Compreende-se que Heidegger tenha começado por reagir perante a figura de um Aristóteles por demais domesticado e já explicado, sistemático, que havia resultado de sua versão escolástico-tomista e também das leituras assimiladoras que pretendiam situá-lo como momento de uma certa progressão histórica. O Aristóteles que Heidegger se empenha em fazer surgir é um Aristóteles profundamente incompatível com a figura que dele foi tradicionalmente apresentada, um Aristóteles que havia lidado com questões e problemas mais originais e de uma maneira mais radical do que a filosofia moderna, baseada na noção de subjetividade (cogito), poderia empreender<sup>2</sup>. Mas esse Aristóteles original, por assim dizer, teve de ser construído por Heidegger “como um reflexo de suas próprias questões”. Que essa leitura, porém, não tenha sido simplesmente uma invenção arbitrária de Heidegger, capaz apenas de revelar um aspecto megalomaniaco de sua filosofia, pode ser encontrado na renovação que trouxe, inclusive, para os estudos da obra de Aristóteles. Exemplos dessa influência poderosa foram as interpretações de conjunto da filosofia aristotélica empreendidas por diversos estudiosos renomados como Pierre Aubenque: “O problema do ser em Aristóteles”, recentemente traduzida para o português, o também francês Rémi Brague (*Aristote et la question du monde*) e o filósofo belga de origem grega Lambros Couloubaritsis (*La physique d’Aristote*). A importância da leitura heideggeriana de Aristóteles foi reconhecida também por Enrico Berti, em seu livro *Aristóteles no século XX*, no qual dedicou a Heidegger um capítulo inteiro. Encontra-se também disponível em português, pela Loyola, o estudo do italiano Franco Volpi intitulado *Heidegger e Aristóteles*, com prefácio de Enrico Berti.

De modo geral, o Aristóteles heideggeriano resulta, em contraste com o Aristóteles escolástico-tomista, um Aristóteles ‘mundano’. Mas agora esse termo não deve ser tomado em sentido pejorativo. Heidegger, de fato, para construir o seu Aristóteles, começa por se aprofundar exatamente naqueles estudos aristotélicos que haviam sido tradicionalmente relegados a um segundo plano: a *Retórica* e a *Ética a Nicômaco*, ambos voltados positivamente para a contingência e para a dimensão afetiva da existência humana. Somente a partir dessas duas obras, o filósofo alemão retomará a leitura e a interpretação da *Metafísica*. Com isso, buscará duas coisas: enraizar a questão condutora da metafísica ocidental: *ti tò ón* no fenômeno da vida, aqui entendida de maneira mais fundamental como vida humana, e demonstrar a necessidade de recolocação dessa questão em novas bases. Desse modo, Aristóteles será compreendido, ao mesmo tempo, como o filósofo por excelência e aquele que teria se extraviado para o mais perigoso dos equívocos: a entificação do ser. No entanto, Heidegger nunca deixará de apontar para a riqueza e radicalidade da investigação ontológica empreendida por Aristóteles, fazendo-a residir, primordialmente, numa investigação acerca do ser em movimento: a *Física*, por ele considerada a obra fundamental do Ocidente<sup>3</sup>. Todos os estudos que acentuam hoje esse traço ‘mundano’ da filosofia aristotélica, enxergando nele a força viva dos textos de Aristóteles, devem muito à construção empreendida por Heidegger. Em jogo está o pensamento do ser quando este já não se resolve em termos de ‘ato puro’ ou deus<sup>4</sup>. O projeto heideggeriano será assim o de trazer um novo fundamento para a filosofia, mediante a recolocação da questão condutora em bases existenciais, o que ele chamou, inicialmente, de “hermenêutica da facticidade” e mais tarde, em *Ser e tempo*, de “analítica existencial”.

Heidegger não retorna assim a Aristóteles para encontrar nele o fundamento de sua própria filosofia. Tampouco tenta aristotelicizar a filosofia como um todo, a qual teria se desvirtuado de seu caminho genuíno e original. No entanto, a recolocação da questão do ser tem como sentido primário uma espécie de restauração da filosofia, que

havia se tornado, entretanto, algo subsidiário seja à teologia seja, mais recentemente, às ciências positivas. As páginas iniciais de *Ser e tempo*, mais precisamente os parágrafos 2 e 3, nos apresentam o projeto de uma “ontologia fundamental”, a qual seria o fundamento tanto das ciências positivas, quanto das ontologias regionais, incluindo aí a própria teologia. Com isso, certamente, Heidegger retoma a pretensão de uma ciência do ser enquanto ser, a qual havia, em Aristóteles, possibilitado um discurso unificado e coerente sobre o todo da realidade, bem como um direcionamento de conjunto para as pesquisas em seus âmbitos específicos de investigação. A posição assumida por Heidegger é a de que a questão do ser teria uma primazia, indiscutível, sobre todas as outras questões, sendo um claro sinal de decadência e alienação o fato de nosso tempo julgar-se dispensado de ter de colocar novamente a questão de todas as questões<sup>5</sup>. Por mais que em seu itinerário de pensamento posterior Heidegger tenha abandonado o projeto de uma ontologia fundamental, jamais deixou de sustentar a primazia e o caráter diretivo do questionamento acerca do ser como o que propriamente e sempre está em questão em toda e qualquer experiência e saber acerca da realidade.

Heidegger insiste em argumentar que caso a existência científica não se torne permeável, em alguma medida, à questão do ser, ela própria, juntamente com as pesquisas positivas, ver-se-iam desprovidas de sentido último e legitimidade. Tal como já havia feito Aristóteles, que vincula a ciência ao ócio e à fuga da ignorância<sup>6</sup>, Heidegger não situa o próprio da ciência na eficácia e nos resultados práticos, mas antes na abertura para o ente, que concederia ele mesmo uma medida vinculante. A ciência, diz ele em sua famosa aula inaugural de 1929 na Universidade de Freiburg

distingue-se pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e última palavra. Em uma maneira tão objetiva de perguntar, determinar e fundar o ente, realiza-se uma submissão particularmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste. (HEIDEGGER, 2008, p.114)

Uma vez que a existência humana em nossa época se sustenta em grande medida na atividade científica, ou seja, nessa “submissão particularmente limitada ao próprio ente”, podemos imaginar o que pode nos advir quando se experimenta a falta de legitimidade e de sentido na ciência como tal. Ou podemos supor seriamente que a resposta adequada a essa possível falta de sentido seria simplesmente o incremento ainda maior das pesquisas positivas e de seus resultados, como se tudo dependesse unicamente desses últimos? Seria dessa forma que poderíamos lidar com o fato, aparentemente incontornável, de que toda atividade humana (e a ciência nunca deixará de ser uma atividade humana) está exposta, desde si mesma, à possibilidade de falta de sentido último? Com Nietzsche, mas também contra ele, Heidegger buscará então restaurar a filosofia e recolocar a questão do ser não a partir de um âmbito “mais puro” e supostamente extra científico ou supra histórico, mas a partir de um acontecimento decisivo que Nietzsche chamou de ‘niilismo’ e ‘morte de Deus’, e Husserl, mais modestamente, de “crise das ciências europeias”. Desse modo, o Aristóteles de Heidegger será aquele que fala conosco já a partir desse acontecimento: um Aristóteles mundano e...niilista. Mas como uma tal conversão poderia ser minimamente aceitável? Não seria perfeitamente arbitrário tornar Aristóteles nosso contemporâneo sob o pretexto de querer entender-se com ele e não apenas entendê-lo? Aristóteles permitiria semelhante abordagem?

Sabemos que Aristóteles enuncia a questão fundamental da filosofia ao mesmo tempo em que a direciona para a pergunta sobre a substância (*ousía*). Em suas palavras: “E o que tanto agora quanto outrora sempre se buscou e para o que sempre de novo não

se encontrou resposta, a pergunta “o que é o ser?”, deve ser entendida como a pergunta: “o que é a substância?”<sup>7</sup> A palavra *ousía* é então explicitamente elevada à condição de palavra fundamental da filosofia para o ser. Esse passo trará consequências gigantescas para toda a história da filosofia. No entanto, nada disso possui significado imediato para nós. Mais ainda, com a tradução latina de *ousía* por substância (*substantia*) tende a sair de cena a experiência elementar que os gregos fizeram com o ser. É que ser, no sentido de substância, passa a significar tão somente aquilo que se acha diante de nós, à nossa frente, e que, inalterável, reside na base de todas as propriedades que se alternam. Esse caráter de ser será denominado por Heidegger *Vorhandenheit* ou “ser simplesmente dado”, literalmente: “o ser diante da mão”. Rompendo com essa “substantivação” do ser, que esvaziaria a própria questão, Heidegger busca recuperar para o presente histórico, em primeiro lugar, a experiência elementar que os gregos teriam feito com o ser, a qual, de certa maneira, ter-se-ia conservado no uso pré-filosófico da palavra *ousía*<sup>8</sup>. Heidegger quer mostrar que essa experiência é o solo decisivo capaz de conferir concretude e atualidade à questão *ti tò ón*. E o que Heidegger encontra junto a esse uso pré-filosófico da palavra?

A *ousía* tem em vista o ente, mas naturalmente não um ente qualquer, mas um ente tal que ele se mostra de certo modo como distintivo em seu ser, aquele ente que pertence a alguém, que se revela como sua posse e bem, casa e corte (propriedade e capacidade), que se acha disponível. E esse ente: casa e corte, pode se encontrar à disposição de alguém, porque ele está inquebrantavelmente firme, constantemente alcançável, à mão, apresenta à vista na mais imediata vizinhança. (HEIDEGGER, 2012, p. 72)

*Ousía*, como palavra e experiência, aponta para os bens no sentido mais fundamental do termo: os bens de raiz, o que pertence por direito e uso a alguém, aquilo com que ele sempre já se depara em suas idas e vindas e que assim, desse modo, permanece estável e à mão. Os gregos teriam feito essa experiência de ser, a qual tornou-se paradigmática na filosofia de Platão e Aristóteles. Mas o que haveria de tão significativo nisso? Para Heidegger, esse uso pré-filosófico da palavra teria fornecido o horizonte preliminar que abriu ao questionamento filosófico um direcionamento prévio, sem o qual ele sequer teria sido possível. Perguntar pelo ser tinha de significar, nesse momento, perguntar pelo que se acha aí, de saída, constantemente à mão: presente. A pergunta pelo ser era a pergunta pela presentidade do presente. Não foi a filosofia que inventou esse significado, ele simplesmente se impôs como direção necessária do questionamento filosófico. É no caráter de ser de um certo ente que se pode ler o que ser propriamente significa. Trata-se de um círculo manifesto, mas que não poderia ser entendido como círculo vicioso. Antes de toda e qualquer experiência com os entes particulares já precisamos ter compreendido o ser. Mas só podemos ter acesso ao ser como tal mediante o caráter de ser de um ente tomado em sentido privilegiado. Nesse tomar de certa maneira o ser, segundo um certo traço fundamental, tem início a história da filosofia.

Recuando até essa experiência elementar, Heidegger busca demonstrar que há nela algo mais decisivo que depois teria se perdido por meio da banalização da linguagem filosófica. Na palavra mesma e naquilo que ela evoca há a referência a uma acolhimento. Dizendo bens, propriedade, casa, terra, ser significaria, primordialmente, aquilo com que contamos, aquilo que já nos pertence de antemão, mas não como algo de que possamos dispor da maneira que bem entendermos, mas como aquilo que nos confere uma morada em meio às coisas. Ora, uma morada só é possível mediante o que já se dispõe como pertença, sem que corramos o risco de a cada passo perdê-lo. A casa e

a terra, nessa experiência pré-filosófica, *a casa e a terra dos antepassados*, convertem-se em traço fundamental do ser, à medida que constituem a possibilidade de uma residência e de uma habitação em meio às coisas, tantas vezes hostis ou vacilantes. A significação fundamental do ser, *ousia*, estaria assim remetendo para a possibilidade de uma morada humana em meio a tudo aquilo que passa e muda. De fato, quando dizemos: isto é uma árvore, isto é um homem, isto é uma estrela, e contamos com o que dessa maneira é significado, algo se passa aí nessa simples nomeação. E o que propriamente se passa é que um ente: o homem, ganha residência em meio às coisas. Nesse ganhar residência, no entanto, as coisas elas mesmas aparecem e se manifestam enquanto tais, em seu ser descoberto (*alethés*). Heidegger mostra assim que a linguagem é a morada humana, a qual se constitui como espaço de revelação das próprias coisas em um mundo, entendido como totalidade referencial. A revelação das coisas não seria, primeiramente, produto de uma atividade específica por parte do homem, mas a condição de possibilidade de sua existência: doação de ser. Heidegger não cessou de buscar pensar esse ser verdadeiro como o modo fundamental de dizer o ser, e para isso se apoiava em ninguém menos que Aristóteles<sup>9</sup>. Ao supormos que as coisas estejam simplesmente aí para serem conhecidas, esquecemos justamente a relação estrutural entre a manifestação das coisas elas mesmas e a linguagem como morada humana, ou seja, esquecemos o ser. Muitas vezes, para Heidegger, será na poesia e não mais na filosofia que essa força reveladora da linguagem ainda se fará presente em nossos dias<sup>10</sup>.

Em *Ser e tempo*, busca-se a “colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido de ser”. O questionado na questão é o ser. Questionando o ser, pergunta-se pelo sentido de ser, ou seja, o que quer dizer ser? Mas tanto o questionado quanto o perguntado carecem que um ente seja interrogado quanto a seu ser, uma vez que ser significa sempre ser de um ente. O acesso à questão do ser, sua colocação, exige que se eleja um ente exemplar. A escolha não poderia ser mais óbvia: o ente que questiona. Assim sendo, o ente a ser interrogado na questão sobre o sentido de ser deve ser necessariamente aquele que possui, em seu ser, entre outras, a possibilidade de questionar. Toda questão, e mais especificamente a questão do ser, só é possível se e somente se há um ente que pode questionar. Heidegger diz tratar-se do ente que cada um de nós sempre somos e o chama de presença (*Dasein*). Mas o que há com o ser desse ente em particular que permite que se leia nele o sentido do ser em geral?

Questionar, contemplar, trabalhar, agir, guerrear, competir, dizer, conversar, etc., são, antes de tudo, atividades. Por meio dessas atividades e outras que tais um ente, o homem, chega a si mesmo, isto é, vem a ser. Sempre a cada vez, agindo, este ente se relaciona não apenas com aquilo que ele tem em vista concretamente na atividade, e que se encontra, em alguma medida, diante de si, mas também com uma possibilidade de ser ele mesmo. No entanto, essa possibilidade de ser si mesmo, o ser livre em sentido próprio, nunca é alguma coisa que o homem tenha simplesmente diante de si. O que significa competir e ser competidor só o experimentamos à medida que competimos nós mesmos, da mesma forma o que significa agir e ser agente, trabalhar e ser trabalhador, pesquisar e ser pesquisador, etc. Certo, nenhuma dessas atividades seria possível se já não houvesse alguma coisa disponível para ser feita, pesquisada, preparada. Também não seria possível atividade alguma se já não houvesse um ente capaz dessas e de outras atividades, e que pudesse encarregar-se delas. Mas tão certo quanto tudo isso é o fato de que, de maneira imediata, a atividade em questão abre o ser desse ente para ele mesmo de uma maneira ímpar e incomparável. Nessa medida, um ente se manifesta e é sempre no espaço de jogo em que o existente homem se encontra concernido por uma atividade, empenhando-se em ser si mesmo a partir dela, encontrando-se consigo. É um

erro de ótica enxergar as coisas sendo de um lado e o homem sendo e existindo de outro. Todo ente apenas e unicamente é e pode ser a partir de atividades. Do contrário, como se manifestaria? Podemos entender isso se pensarmos que uma obra de Machado de Assis não é propriamente sem que ela aconteça a partir da experiência e do empenho de ser leitor. Ser não equivale a uma propriedade entre outras que poderíamos colar em alguma coisa. A literatura e arte, que definem a obra enquanto obra, não se encontram em parte alguma fora da experiência da leitura. Por isso, Heidegger pode dizer que “primordialmente verdadeira, isto é, exercendo a ação de descobrir, é a presença (*Dasein*). Num segundo sentido, a verdade não diz o ser-descobridor (o descobrimento) mas o ser-descoberto (descoberta)”<sup>11</sup>.

De acordo com o que acabamos de expor, sem dúvida de modo por demais introdutório e desajeitado, é inegável que temos aqui, ao menos aparentemente, uma completa inversão de perspectiva no que diz respeito ao encaminhamento da questão condutora da filosofia de Aristóteles a Heidegger. No primeiro caso, nota-se a extrema objetividade do ente que se deixa fixar e que se mantém firme e inquebrantável em meio a propriedades alternantes: a substância. No segundo caso, temos a extrema subjetivação de atribuir veladamente ao homem, como ser descobridor, o papel de causa de todo ser. Sob o pretexto de ter de colocar novamente a questão do ser, Heidegger a teria, na verdade, desvirtuado inteiramente, ao ponto de nada mais ainda restar de reconhecível nela. Como leitor de Aristóteles, Heidegger seria assim um perfeito aniquilador, algo que aliás foi assumido explicitamente por ele já na introdução de *Ser e tempo*, quando fala na necessidade de uma “destruição da história da ontologia”<sup>12</sup>. De fato, após a leitura heideggeriana, nada mais parece restar de reconhecível no Aristóteles histórico, a não ser o Aristóteles de Heidegger, cabendo-lhe à maravilha o rótulo de niilista.

Nada impede que nos contentemos com essa conclusão. A aparência, e Heidegger sabia muito bem disso, é por vezes irresistível, assim como a atração pelos preconceitos e ideias prontas, que nos deixam ficar calmamente instalados em meio às nossas crenças mais habituais e familiares. Certamente há os que acham que a ousadia de pensar é um risco desnecessário e que melhor seria retratar objetivamente os sistemas filosóficos ou, quando muito, corrigir seus erros e imprecisões. Mas a tarefa de uma leitura filosófica de textos de filosofia parece exigir outra postura. Se quisermos mais do que entender Aristóteles ou Heidegger, se quisermos a sério entendermo-nos com eles, é indispensável o risco do pensamento. Para não cedermos apressadamente à conclusão acima, vale agora tentarmos uma outra conclusão, mais no espírito de nosso propósito inicial, qual seja, o de acentuar a peculiaridade de uma leitura filosófica de textos de filosofia.

Retornemos à questão anterior. O que faz Heidegger priorizar o ente que nós mesmos somos, a presença (*Dasein*), na questão sobre o sentido de ser? Em primeiro lugar, temos de reconhecer que não há aí nenhuma subjetivação desmedida da realidade. Isso seria verdade se a presença estivesse sendo entendida como o homem que pré-existe à atividade em virtude da qual ele vem a ser. Antes havíamos dito que, em sua interpretação de Aristóteles, Heidegger colocara em questão o entendimento corrente de que, para Aristóteles, o lugar da verdade e do ser como verdadeiro seria o enunciado. Ele havia mesmo insistido na perfeita equivalência entre ser e ser descoberto (*alethés*). O homem não seria, de modo algum, o autor do desvelamento ou da verdade dos entes. É preciso reter esse ponto, pois aqui o filósofo alemão pretende estar inteiramente de acordo com Aristóteles. Por não ter visto o caráter derivado da verdade do enunciado, a interpretação tradicional teria soterrado a questão do ser e, com ela, a própria proveniência e legitimidade da filosofia. Heidegger pretende restaurá-la. O

modo possível de fazer aparecer essa originariedade seria justamente conseguir mostrar que a existência humana nunca está dada, independentemente da manifestação das coisas elas mesmas. Ser homem significaria assim poder encontrar uma morada em meio à manifestação das coisas, sem nunca poder simplesmente dispor desse ser manifesto. No uso pré-filosófico da palavra *ousía* a experiência grega com o ser teria sido conservada. Ser, entendido na acepção fundamental de propriedade, daquilo que se acha constantemente à mão, assinalaria a possibilidade de uma morada humana, de um pertencimento. A linguagem seria essa morada. A linguagem ela mesma não é assim um simples produto humano, não é algo que o homem faz. Neste caso, então, seria preciso partir do homem existindo na morada que é a linguagem. Heidegger, deliberadamente, não chama esse ente de homem, mas de *Dasein*. O *Dasein* ou a presença, porém, não existe pura e simplesmente para si mesmo, ao largo e à margem das coisas, mas antes já é sempre junto a elas enquanto *ser-no-mundo*. A condição para pensar o ser revela assim o abandono seja da subjetividade seja também da objetividade, que nada mais são do que pólos complementares. A primazia da presença (*Dasein*) na questão sobre o sentido do ser aponta para a primazia da linguagem. Mas a linguagem é justamente o que se mantém em retração, o que não se evidencia, em todo e qualquer relacionamento humano com o real. Apesar disso, longe de representar um nada tão somente negativo, a linguagem possibilita que algo chegue a ser plenamente. É o trabalho silencioso de um escultor, que, pouco a pouco, deixa surgir a forma bela. É o trabalho paciente do professor, que favorece o amadurecimento do aluno. É o trabalho atencioso do leitor, que deixa que um texto fale e repercuta a partir de si mesmo. Tudo isso é linguagem como forma de uma atividade recolher-se em si mesma para assim promover um aparecimento. É a forma mediante a qual torna-se possível que algo “pegue” e seja a partir de si mesmo: PHÝSIS. Em Heidegger a questão do ser torna-se caminho para a essência da linguagem à medida que alcança enraizar-se no fenômeno da vida humana.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2002.
- AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF/Quadrige, 2002.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- COULOUBARITSIS, Lambros. *La Physique d'Aristote: L'avènement de la Science Physique*. Bruxelles: OUSIA, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em perspectiva: Heidegger em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeier, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. MPetrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2009.
- VOLPI, Franco. Heidegger e Aristóteles. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

## NOTAS

- 1 É elucidativo a esse respeito o testemunho que o próprio Heidegger nos dá a respeito de seu itinerário de pensamento em *Mein Weg in die Phänomenologie*, de 1962. A esse respeito diz ele que “Soube, por diversas indicações em revistas filosóficas, que a maneira de pensar de Husserl era determinada por Franz Brentano. A dissertação deste último *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia. Bastante indeterminada, movia-me a seguinte ideia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?” Op. cit. BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 57-58.
- 2 “A destruição do conceito de “consciência” é em verdade a reconquista da pergunta acerca do ser. O que constitui o caráter revolucionário no empreendimento heideggeriano é o fato de ele não colocar uma pergunta crítica por detrás da consciência, no sentido em que a psicologia profunda e a crítica à ideologia à sua maneira fizeram, mas de ele colocar a pergunta radical sobre o que se tem de compreender propriamente por “ser”, de afirmar que isso não é acessível quando as pessoas se recolhem apenas na suposta autenticidade da consciência e da autoconsciência.” Ibid., p. 40.
- 3 “A *Física* de Aristóteles é o livro fundamental da filosofia ocidental, um livro velado e, por isso, jamais pensado suficientemente até o fim.” Heidegger, M. *Marcas do caminho*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 254.
- 4 Trata-se da cunhagem tomista da filosofia aristotélica a qual se tornou paradigmática enquanto onto-teológica.
- 5 Heidegger afirma no primeiro parágrafo de sua obra que “Embora o nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a “metafísica”, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. E, não obstante, nós nos consideramos dispensados dos esforços para desenvolver novamente uma gigantomachía peri tês ousías.” (Heidegger, 2006, p. 37) Heidegger afirma que há três preconceitos que sustentariam a dispensa da questão do ser: 1. O ser é o conceito mais universal; 2. O conceito de ser é indefinível; 3. “Ser” e o conceito evidente por si mesmo.
- 6 *Metafísica*, I, 982 b 19.
- 7 *Metafísica*, VII, 1028 b 2.
- 8 Em Chantraine, encontramos a seguinte explicação da palavra *ousía*, contida no verbete *eimi* (ser): “Par ailleurs depuis l’ionien-attique (Hdt., trag., Lys., etc.) ousía designe un bien, notamment une terre, une maison, etc.” CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2009, p. 308.
- 9 Três são as vias pelas quais Heidegger reportava a Aristóteles o ser verdadeiro como o ser em sentido principal. A primeira é uma passagem textual do capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*, na qual Aristóteles se refere aos modos possíveis de dizer o ser e o não-ser, estabelecendo o ser como verdadeiro ou falso como o ser em sentido principal (*kyriótataón*) (Met., 1051 b 1). Essa passagem chegou mesmo a ser objeto de disputa com helenistas como Jaeger, que em seus famosos *Estudos sobre a história de desenvolvimento da Metafísica de Aristóteles*, pretendia ser necessário corrigir a passagem e excluir do livro IX o capítulo 10. Sobre essa polêmica conferir: *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*, p. 104. Outra via consistia em negar que Aristóteles tivesse situado o ser como verdadeiro na proposição. Para Heidegger isso teria sido simplesmente um erro, uma vez que primordialmente verdadeira para Aristóteles seria a sensação dos sensíveis próprios e a intelecção dos simples, em relação aos quais não haveria sequer a possibilidade do encobrimento ou do falso. Mais uma vez, Heidegger se baseia no texto aristotélico do capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*, mas também em passagens do *De anima* (430 a 26, 428 a 12) Sobre esse ponto, conferir *Ser e tempo*, § 44, p. 297 e p. 283 e antes § 7, p. 73. Objeto OLENo entanto, Heidegger teve dificuldade em conciliar esta sua interpretação com a passagem do livro VI da *Metafísica* na qual Aristóteles afirma, explicitamente, que o ser verdadeiro ou falso não está nas coisas, mas no enunciado sobre elas (Met., 1027 b 29). Para Heidegger, este seria um ser

verdadeiro em sentido derivado. Sobre isso, conferir o já citado *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*, p. 111. Por fim, um outro caminho utilizado por Heidegger foi o de salientar a equivalência com que Aristóteles emprega as palavras ser (όν), no sentido de coisas elas mesmas, e verdade (*alétheia*) em uma ocasião eminente, no livro I da *Metafísica*, na qual ele afirma que os filósofos que o antecederam foram conduzidos “pelas coisas elas mesmas” (Met., 984 a 18), dizendo em seguida que eles foram “pressionados pela verdade” (Met. 984 b 10). Por outro lado, Aristóteles designa a filosofia como “ciência da verdade” (Met., 993 b 20) e depois, de maneira estritamente similar, como “ciência que considera o ente enquanto ente”. (Met., IV, 1003 a 21). Conferir sobre isso *Ser e tempo*, § 44, p. 282-283.

10 Sobre isso, conferir o ensaio *Poeticamente o homem habita em HEIDEGGER*, M. Ensaios e conferências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 165, no qual Heidegger comenta o verso de um poema de Hölderlin intitulado “No azul sereno”, na qual se lê o seguinte: “Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde.” (Cheio de mérito, mas poeticamente, habita o homem sobre esta terra.)

11 HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, § 44, p. 291.

12 *Ibid.*, § 6.